Originalveröffentlichung in: Bernd Janowski (Hrsg.), Weisheit außerhalb der kanonischen Weisheitsschriften, Veröffentlichungen der wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie Bd. 10, Gütersloh 1996, S. 20-38

Die Wende der Weisheit im Alten Ägypten

Jan Assmann

I. Einstimmung versus Entscheidung

Nach biblischer Auffassung ist Gottesfurcht der Weisheit Anfang (Ps 111,10). In Ägypten bezeichnet Gottesfurcht jedoch eher das Ende der Weisheit, jedenfalls eine entscheidende Wende in ihrer langen Geschichte. Weisheit ist in Ägypten ursprünglich nicht Furcht im Sinne der Anerkennung eines übergeordneten, *transzendenten* Willens, der Entscheidung fordert und dem man Gehorsam schuldig ist, sondern eher die Sache einer Art von Einsicht im Sinne von Intelligenz, Sensibilität oder Aufgeschlossenheit für verborgene, aber durchaus erkenn- und kommunizierbare und in jedem Falle *immanente* Gesetzmäßigkeiten, die ein gelingendes Leben ermöglichen. Weisheit ist ein Verhalten, das nicht über Segen und Verdammung kodiert ist, sondern über Gelingen und Scheitern. Ich fasse diese Gesetzmäßigkeiten unter dem Begriff der konnektiven Gerechtigkeit zusammen.[1] Die Wende, die ich mit Bezug auf Ägypten nachzeichnen möchte, betrifft die Theologisierung dieser konnektiven Gerechtigkeit. Meine These ist, daß dieser Weg in Ägypten über eine Politisierung läuft. Erst wird die konnektive Gerechtigkeit dem Willen Pharaos gleichgesetzt, bevor der Wille Gottes an diese Stelle tritt.[2] Die Parallele zu Israel drängt sich auf, weil Gott als Subjekt eines Gehorsam heischenden Willens ebenfalls im Rahmen eines politischen Modells auftritt. Während aber in Ägypten dieses Modell auf die Beziehung von Patron und Klient zurückgeht, also auf den Einzelnen und seine Loyalität abzielt, geht in Israel das politische Modell auf die Beziehung von Souverän und Vasall bzw. König und Volk zurück und zielt in erster Linie auf die Loyalität des Kollektivs ab.[3]

Zunächst ein Wort zu den Begriffen der konnektiven Gerechtigkeit im besonderen und der Konnektivität im allgemeinen. Mit »konnektiver Gerechtigkeit« meine ich dasselbe, was in der alttestamentlichen Wissenschaft als Tun-Ergehen-Zusam-

1. Vgl. *Assmann*, Ma'at.
2. Ich habe diese These erstmals vor 20 bzw. 15 Jahren vorgetragen in meiner Studie »Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten« und in meinem Beitrag »Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit«. Eine Weiterentwicklung dieser Gedanken, insbesondere im Hinblick auf den Begriff der »konnektiven Gerechtigkeit«, findet sich in meinem Buch über Ma'at. Ich kann nicht umhin, in dem vorliegenden Beitrag vieles zu wiederholen, was bereits in den genannten Veröffentlichungen gesagt wurde.
3. Vgl. hierzu meine Studie »Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel«.

menhang bezeichnet wird. Der Begriff der gerechten Konnektivität (iustitia connectiva) vertritt in Ägypten die Stelle, die in unserem Denken der Begriff der Kausalität einnimmt. Kausalität bezeichnet den nachweisbaren – z.B. experimentell wiederholbaren oder statistisch berechenbaren – Zusammenhang von Ursache und Wirkung. Die Kategorie der gerechten Konnektivität ist demgegenüber zugleich mehr und weniger. Sie ist weniger, insofern sie keinen automatischen, naturgesetzlichen Zusammenhang bezeichnet, sondern ein kulturelles, ja geradezu zivilisatorisches Prinzip, eine vom Menschen zu erbringende Ordnungsleistung. Sie ist mehr, da sie keinen »blinden«, sondern einen sinnvollen Zusammenhang meint, nämlich eine Konstruktion nicht nur von Verursachung, sondern auch von Sinn. Das unterscheidet diesen Begriff nicht nur von dem der Kausalität, sondern z.B. auch vom griechischen Begriff der ἀνάγκη, lat. *necessitas*, einer zwanghaften Notwendigkeit. Sie ist Kausalität plus moralisch-religiöse Interpretation. Dieses Denken ist auch uns noch durchaus zugänglich, und der Zusammenhang von Krankheit und Schuld spielt im nichtwissenschaftlichen Diskurs eine zentrale Rolle.[4] Nicht bei allen Krankheiten natürlich, aber ganz gewiß bei Geschlechtskrankheiten, Aids, Bluthochdruck usw. Der Mensch ist auf Sinnkonstruktionen angewiesen, und die wissenschaftliche Kategorie der Kausalität genügt ihm nicht. Daher verwende ich den Begriff der Konnektivität als Oberbegriff für alle Formen von Zusammenhang, von denen der Kausalzusammenhang nur eine, und die konnektive Gerechtigkeit eine andere ist.

Das Besondere einer sinnerfüllten bzw. gerechten Konnektivität ist nun, daß die soziale und die zeitliche Dimension in eins gesetzt werden. Das heißt, daß in einer intakten Gesellschaft oder vielmehr Gemeinschaft, und nur in einer solchen, der Sinnzusammenhang von Taten und Folgen gewährleistet ist und daß in dem Maße, wie sich eine Gemeinschaft disintegriert, auch dieser Sinnzusammenhang sich auflöst, gutes Tun also nicht mehr gelingt und böses Tun nicht mehr scheitert. Sinn, d.h. der Zusammenhang von Tun und Ergehen, ist eine Funktion der sozialen Kohärenz, Konnektivität oder auch Solidarität, also dessen, was der Ägypter Ma'at nennt. Die Verbindung von Sinn und Zusammenhang oder Konnektivität impliziert im ägyptischen Denken immer auch die Vorstellung der Zuständigkeit und Verantwortung. Auch das unterscheidet sie von der griechischen Idee der ἀνάγκη. Der einzelne ist verantwortlich für seinen Anteil am Ganzen, und die Gemeinschaft als Ganzes, bzw. der König, bzw. die Götterwelt oder ein Gott, ist zuständig für das Ganze. Was diese Zuständigkeit für das Ganze angeht, zeichnen sich nun innerhalb der ägyptischen Welt gewisse Wandlungen ab, von denen ich hier berichten möchte.

Bevor wir jedoch in eine Diskussion dieses Wandlungsprozesses eintreten, müssen wir uns darüber klar werden, wo diese Phänomene eigentlich hingehören. Als ich vor 15 Jahren diesem Thema schon einmal eine Studie widmete zu Ehren

4. Vgl. hierzu *Spaink*, Krankheit.

Hellmut Brunners (dem die Erhellung gerade dieser Thematik besonders viel verdankt), habe ich es im Grunde als ein Phänomen der Literaturgeschichte behandelt, indem ich es zum Gegenstand einer form- und motivgeschichtlichen Untersuchung gemacht habe.[5] Ich bin ausgegangen von der Form des Makarismos, der Seligpreisung, die fast ausschließlich in Texten der Persönlichen Frömmigkeit vorkommt und als ein Leitmotiv dieser Richtung gelten kann. Auf ihre formale und semantische Grundstruktur reduziert, läßt sich diese Form auf die Formel bringen: »Wohl dem, der Gott fürchtet (der äg. Ausdruck lautet: sich Gott ins Herz setzt), denn er ist in Sicherheit und alle Segensgüter sind sein«. Meine These, an der ich auch heute noch uneingeschränkt festhalten möchte, war, daß hier immer auch ein Weheruf mitgemeint ist: »Wehe dem, der Gott mißachtet, denn er ist allem Unheil ausgeliefert«. Manchmal tritt dieser Weheruf auch explizit hinzu. Der Seligpreisung liegt eine antithetische Strukturierung zugrunde, eine Polarisierung. Ich habe das einen »binär strukturierten Handlungsraum« genannt, der Entscheidung fordert, eine Scheideweg-Situation, und den Makarismos als einen »Aufruf zur Entscheidung« gedeutet. Da ich aber formgeschichtlich vorgegangen bin, habe ich nach dem Ursprung und »Sitz im Leben« dieser Form gefragt und bin der Frage nicht weiter nachgegangen, wofür und wogegen man sich im Rahmen der Persönlichen Frömmigkeit denn entscheiden soll und wie in diesem Zusammenhang die Vorstellung eines binär strukturierten Handlungsraums zu verstehen ist. Dieser damals offen gebliebenen Frage möchte ich heute nachgehen. Ich bin überzeugt, daß es sich weder bei der Weisheit noch bei der Persönlichen Frömmigkeit um Phänomene der Literaturgeschichte handelt. Hinter den Texten und dem spezifischen Profil ihrer stilistischen und semantischen Form stehen Erfahrungen, Institutionen und Mentalitäten. Wir fragen nach einem mentalitätsgeschichtlichen Wandel, der nicht zu trennen ist von Wandlungen auf der Ebene politischer und kultureller Institutionen.

II. Die loyalistische Entscheidung

Zunächst aber muß ich noch einmal zu der älteren Studie zurückkehren, an deren entscheidendem Ergebnis ich auch heute festhalten möchte. Es bestand in dem Nachweis, daß die Form des Makarismos sowie die ihr zugrundeliegende antithetische Struktur, der sie ihre Appellfunktion eines »Aufrufs zur Entscheidung« verdankt, in einer politischen Tradition zuhause ist, die ich »Loyalismus« genannt habe, und die ihre Höhepunkte in der Amarnazeit und im Mittleren Reich hat. In den Texten dieser beiden Epochen ist sie besonders häufig zu belegen, und es fällt natürlich in keiner Weise schwer, den historischen Grund für diese Konjunktur anzugeben. Beides waren Epochen höchster innerer Polarisierung, »Jahre der

5. *Assmann*, Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit.

Entscheidung«, mit Oswald Spengler zu reden. Echnaton hatte die Ägypter mit einer neuen Religion konfrontiert, die eine glatte Negation aller herkömmlichen Kulte bedeutete, keine Kompromisse duldete und daher zur bedingungslosen Entscheidung für den neuen Weg aufrief.[6] Die 12. Dynastie war ebenfalls mit einem harten, durchgreifenden, Entscheidung heischenden Programm angetreten. Sie wollte nach der polyzentrischen Herrschaftsstruktur, die die 1. Zwischenzeit kennzeichnete, das monozentrische Gottkönigtum des Alten Reichs wieder restaurieren und mußte sich ihre Anhänger gewinnen.[7] Beide Epochen waren daher politisch hochgradig polarisiert. Jedesmal galt es ein Bekenntnis, das über Freund und Feind entschied, einmal zur neuen Religion, das andere Mal zur pharaonischen Monokratie, die ebenfalls eine Religion war. Heute wissen wir, daß wir auch hier nochmals einen Schritt in der Zeit zurückgehen können, aber das ändert nichts an der These, sondern bestätigt sie nur. Die Könige der 12. Dynastie standen mit ihrer entscheidungheischenden loyalistischen Doktrin in der Nachfolge der Gaufürsten der 1. Zwischenzeit, aus deren Kreisen sie selbst hervorgegangen waren. Die Idee des Loyalismus geht auf das Institut des Patronats und sein Prinzip der »Vertikalen Solidarität« – Schutz gegen Gehorsam – zurück, das sich in der ersten Zwischenzeit entwickelt hatte. So lesen wir z.B. in den Inschriften des Anchtifi von Mo'alla, die die Patronats-Ideologie der 1. Zz. ganz besonders explizit artikulieren:

Was nun einen jeden angeht, über den ich meine Hand hielt
über den kam nie ein Mißgeschick,
wegen der Verschlossenheit meines Herzens und der Trefflichkeit meiner Planung.
Was aber jeden Ignoranten und jeden Elenden betrifft,
der sich gegen mich aufwirft,
der empfängt entsprechend dem, was er gegeben hat.
Wehe! sagt man in bezug auf den, den ich aufgestellt habe
dessen Brett nimmt Wasser wie ein Boot.
Ich bin ein Held ohne Gleichen.[8]

Die Bindung des Klienten zu seinem Patron beruht nun in der Tat auf einer Entscheidung. Er ist in diese Bindung nicht hineingeboren oder sonstwie hineinverpflichtet, sondern schließt sich seinem Patron aus freier Entscheidung an, weil er von seinen Fähigkeiten überzeugt ist. Dadurch gliedert sich, vom Patron aus gesehen, die Menschheit in Treue, Abtrünnige und Ignoranten. Wer sich dem Patron anschließt, befindet sich in Sicherheit: »über den kommt kein Mißgeschick«, wie es immer wieder heißt. Aus der Sicht des Patrons hat man sich von der Geschichte und von der Zukunft nur Unheil zu erwarten, vor dem man bei dem Patron

6. Vgl. hierzu *Assmann*, Loyalistische Lehre.
7. Vgl. *Posener*, L´Enseignement Loyaliste.
8. Nach *Schenkel,* Memphis-Herakleopolis-Theben, 46f.

Schutz sucht, der sich und andere aufgrund seiner überlegenen Planung vor diesem Unheil schützen kann. Von diesem Pessimismus ist in den Inschriften des Alten Reichs nichts zu spüren. Die Wendung »niemals kam ein Mißgeschick über mich« ist dagegen in Inschriften der 1. Zz. ungemein häufig und für das Lebensgefühl der Zeit typisch.[9] Eine andere Inschrift desselben Grabes lautet:

Wer aber auf meinen Rat hörte,
über den kam kein Mißgeschick.
Wer auf mich hörte, lobte Gott.
Wer aber nicht auf mich hörte, sagte »Wehe!«...
Denn [Nichthör]en (?) ist, was er tat.
Denn ich bin der Schutz des Furchtsamen
und die Festung dessen der weit geflohen war.
Ich bin ein Held (ohne Gleichen).[10]

Hier kommt das Gesetz der Loyalität noch einmal in aller Deutlichkeit zum Ausdruck. Glück und Unglück des einzelnen entscheidet sich aufgrund seiner Entscheidung für oder gegen den Patron, für oder gegen Gehorsam. Wer sich für den Patron entscheidet und ihm treu bleibt, hat ausgesorgt: über ihn kommt kein Mißgeschick. Wer seinen Rat ignoriert, wird es bereuen. Das Prinzip des Loyalismus polarisiert die Gesellschaft in Freund und Feind. Das hängt damit zusammen, daß die Patron-Klient-Beziehung, wie schon erwähnt, keine natürliche, sondern eine kontingente ist. Man kann sich auch für einen anderen Patron entscheiden oder versuchen, aus eigener Kraft durchzukommen. Die Unterwerfung unter einen bestimmten Patron ist keine alternativenlose Form sozialer Bindung. Deshalb hat die Entscheidung Bedeutung, ist hier überhaupt eine Entscheidung möglich. Der Patron hat andere Patrone neben sich. Deshalb verlangt er von seinem Klienten Treue.

Hier, bei den Magnaten und Patronen, Condottieri und Fürsten der Ersten Zwischenzeit haben wir die Situation vor uns, in der die Form des Makarismos, die Rhetorik der Entscheidung, die Polarisierung in »Wohl« und »Wehe«, Heil und Unheil letztlich aufkommt. Vor diese Zeit kommen wir auf der Suche nach Vorläufern nicht zurück, und das hat einen guten Grund. Diese Machthaber waren erstmals in der Verlegenheit, die von ihnen angestrebte und ausgeübte Herrschaft auf eine völlig neue legitimatorische Grundlage stellen zu müssen. Zu den Grundlagen ihrer Legitimation gehört ihre Anhängerschaft. Sie profilieren sich als soziale und politische Beschützer. Sie treten in einer Situation allgemeiner Versorgungskrise an, die sich bis zu lokalen Hungersnöten steigert, sowie bürgerkriegsähnlicher unkontrollierter Gewalttätigkeit. In dieser Situation bieten sie Schutz, Orientierung und Versorgung an und fordern als Gegenleistung Gehorsam, Gefolgschaft und Treue. Dabei entwickeln sie eine Semantik, die in Ägypten fortlebt, schon

9. *Schenkel*, Mißgeschick, 137f.
10. *Schenkel*, a.a.O. 55.

aufgrund der großartigen Texte, wofür man in Ägypten immer Sinn behielt. Die hier entwickelte Semantik wird erst von den Königen des Mittleren Reichs, und dann von den Göttern übernommen. Die Patron-Klient-Beziehung wird zum Modell erst der König-Untertan- und dann der Gott-Mensch-Beziehung.
Ich will diese Linie an einigen Texten nochmals illustrieren, bevor ich in meiner Argumentation fortfahre. In der *Loyalistischen Lehre* des Mittleren Reichs heißt es (ich gebe eine Auswahl von zahlreichen ähnlichen antithetischen Formulierungen):

Wer in seiner Gunst steht, wird ein Besitzer von Lebensmitteln sein,
wer sich ihm widersetzt, wird ein Habenichts sein.[11]

Wer dem König treu ist, wird ein Grabherr sein,
aber kein Grab gibt es für den, der sich gegen Seine Majestät widersetzt.[12]

Bastet ist er, der die beiden Länder schützt,
wer ihn anbetet, wird von seinem Arm beschirmt werden.
Sachmet ist er gegen den, der seine Weisung übertritt.
Wer bei ihm in Ungnade fällt, wird zum Nomaden werden.[13]

Die Rhetorik der Entscheidung erklärt sich hier, wie gesagt, daraus, daß diese Dynastie einen Weg einschlägt, der nicht alternativenlos vorgegeben ist, sondern aktive Entscheidung erfordert. In einer vergleichbaren Situation befindet sich Echnaton von Amarna, der ebenfalls einen neuen Weg beschreitet und um Gefolgschaft wirbt. Auch seine Texte greifen auf die polarisierende, Entscheidung heischende Rhetorik des loyalistischen Diskurses zurück:

Er erweist seine strafende Macht gegenüber dem, der seine Lehre ignoriert,
aber seine Gunst dem, der ihn anerkennt.[14]

Im Kontext der »Persönlichen Frömmigkeit« wird dieses Beziehungs-Modell und diese polarisierende Rhetorik dann auf die Gott-Mensch-Beziehung übertragen:

Er ist Vater und Mutter für den, der ihn in sein Herz setzt,
aber wendet sich ab von dem, der an seiner Stadt achtlos vorübergeht.[15]

Er läßt dauern den, der seinen Ka anbetet und seine beiden Gestirne (Sonne und Mond) erhöht,
aber er vernichtet den, der an ihm achtlos vorübergeht und seine Macht ignoriert.[16]

Hinter der Rhetorik der Entscheidung steht ein politischer Wille, man kann ruhig sagen: ein Wille zur Macht. Diese Macht wird durch Polarisierung und Entschei-

11. Loyalistische Lehre, 22, 76-77, § 3.9-10, Papyrusfassung.
12. *Posener*, a.a.O. 29-30, 92-93, § 6.3-4, Stelenfassung.
13. *Posener*, a.a.O. 26-29, 90-91, § 5.11-14.
14. *Sandman*, Texts, 86.15-16.
15. ÄHG Nr. 75, 23-24.
16. pBerlin 3049, ÄHG Nr. 127B, 49-50.

dung erstrebt und erreicht. Hinter der formgeschichtlichen Linie, d.h. der Entwicklung einer sprachlichen Form und eines Motivs von den Gaufürsten-Inschriften der Ersten Zwischenzeit über die Loyalistischen Texte des Mittleren Reichs und der Amarnazeit bis zu den Texten der Persönlichen Frömmigkeit, steht die Geschichte dieses Willens, und diese Geschichte möchte ich als eine Theologisierung dieses politischen Willens zur Macht verstehen. Denn sie gipfelt in der Errichtung des thebanischen Gottesstaats, also in der Schaffung einer neuen politischen Ordnung. Diesem Willen korrespondiert auf Seiten des Menschen die Haltung der Gottesfurcht, die in meinen Augen wenn nicht das Ende, dann jedenfalls die Wende der Weisheit bezeichnet.

Ich habe mich damals, vor 15 Jahren, mit dieser Genealogie begnügt. Ich hielt die Frage nach dem Sinn des Makarismos und der darin zum Ausdruck kommenden Konstruktion einer polarisierten, Entscheidung heischenden Sicht mit dem Nachweis ihrer Herkunft für beantwortet. Ich habe mich weder gefragt, was solche Polarisierung im Kontext von Frömmigkeit zu bedeuten hat und welchen Sinn eine Rhetorik der Entscheidung in Gebeten haben könnte, noch ist mir der Gegensatz zwischen Weisheit und Loyalismus zu Bewußtsein gekommen. Im Gegenteil, ich habe diesen Gegensatz mit der Bemerkung verdeckt, daß »ja auch der allgemeine Handlungsraum der Ethik binär (nämlich über gut und böse) strukturiert ist«, und den Unterschied nur darin sehen wollen, daß die Antithetik einmal implizit zugrundeliegt und das andere Mal explizit die Formulierungsmuster der Textoberfläche beherrscht.[17] »Die Worte ›gut für den, der es beherzigt, aber wehe dem, der dagegen verstößt‹ stehen wie ein Portal vor den Lehren des Ptahhotep und Amenemope.« Heute würde ich die Dinge nicht mehr so in einen Topf werfen wollen. Gewiß kommt keine Moral ohne die Polarisierung von gut und böse aus. Aber hier handelt es sich nicht um eine Rhetorik der Entscheidung, und sie korrespondiert keinem Willen, der Entscheidung fordert. Wir haben es hier offenbar nicht lediglich mit dem Prozeß eines allmählichen Explizitwerdens impliziter Axiome zu tun.[18] Ich möchte die Gelegenheit, nach 15 Jahren dasselbe Thema noch einmal aufgreifen zu können, dazu benutzen, meine Rekonstruktion in diesem einen Punkt zu korrigieren.

III. Von der »konnektiven Intelligenz« zur Entscheidung für Gott

Was bedeutet es, sich für Gott zu entscheiden? Um den Sinn dieser Frage abschätzen zu können, muß man sich zunächst klar machen, daß nach traditioneller Anschauung weder Weisheit, noch Gott als Gegenstände einer Entscheidung konzipiert wurden. Man entscheidet sich nicht für die Weisheit, d.h. für die Einsicht in

17. *Assmann*, Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit, 46 Anm.118.
18. Vgl. zu diesem Begriff *Ritschl*, Implizite Axiome, darin bes. *A. Assmann*, Nietzsche versus Ritschl: zwei Theorien impliziter Axiome.

die Normativität der Zusammenhänge, ohne die ein gelingendes Leben nicht möglich ist. Jeder wird zur Weisheit erzogen, aber nicht jeder ist in der Lage, die Lehre zu befolgen. Das ist nicht Sache einer anderen Entscheidung, sondern einer Art von Verstocktheit, die entweder auf einer angeborenen Unfähigkeit beruht, oder auf »Habgier«, die einen unfähig macht zur Selbstzurücknahme und Selbsteinordnung. Niemand entscheidet sich für Weisheit und gegen Torheit. Auch für die Götter entscheidet man sich nicht. Sie stehen zum Menschen immer schon in einem von diesem weder aufkündbaren noch eigens eingehbaren Verhältnis. Die religiöse Antithese der Persönlichen Frömmigkeit aber beruht auf Entscheidung, ebenso wie die moralische und die politische. Wie ist das zu verstehen?

Die Normativität der sozialen und kosmischen Ordnungen, ägyptisch »Ma'at«, ist der genaue Gegensatz eines »Willens, der Entscheidung fordert«. Ma'at wäre vielmehr zu definieren als der Inbegriff aller verborgenen Gesetzmäßigkeiten eines sich ohne steuernden Willen von selbst organisierenden Ordnungszusammenhangs. Weisheit ist dementsprechend zu definieren als Einsicht in diese »verborgenen Gesetzmäßigkeiten eines selbstorganisierenden Zusammenhangs« (Ma'at, 253 Anm. 37). Bei diesem Zusammenhang ist in Ägypten in allererster Linie an das gesellschaftliche Zusammenleben gedacht, das dann das Modell auch für den Kosmos abgibt. Ma'at ist das Prinzip, das die Menschen zur Gemeinschaft verbindet und ist dann als solches auch die Kraft, die die Welt im innersten zusammenhält. Ma'at ist etwas was man tut – wir sprechen dann eher von Gerechtigkeit – und etwas, was man sagt – dann geben wir das Wort mit Wahrheit wieder. Beides aber, Ma'at-gemäßes Tun und Ma'at-gemäßes Reden, sind Formen gemeinschaftsfördernden, solidarischen, Verbindung stiftenden, »konnektiven« Verhaltens. Ma'at ist das Prinzip sozialer Konnektivität. Als Sünde, äg. Isfet, gilt alles, was diese Konnektivität zerstört. Lüge gilt als Inbegriff sprachlicher Unsolidarität, sprachlich diskonnektiven Verhaltens, und Habgier gilt als Inbegriff handelnder Unsolidarität, praktisch diskonnektiven Verhaltens. Der Lügner und der Egoist schließen sich nicht nur selbst aus der Gemeinschaft aus, sondern sie zerstören Gemeinschaft.

Dürfen wir uns diese ägyptische Konzeption sozialer und kosmischer Konnektivität wirklich als einen selbstorganisierenden Gesamtzusammenhang vorstellen? Sowohl die Königs- als auch die Sonnentexte machen deutlich, daß die Ma'at stets aufs neue gegen Widerstände durchgesetzt werden muß. Dieser unaufhörliche Prozeß der Ma'at-Durchsetzung und Isfet-Überwindung hat in der Sicht dieser Texte nichts Selbstorganisierendes, sondern gewinnt im Gegenteil höchst dramatische Aspekte. Er ist eine Sache unaufhörlicher kosmogonischer Anstrengungen. Dem Sonnenlauf als der ständig Ordnung produzierenden kosmischen Bewegung[19] entspricht auf Erden der Staat, ohne den auch hier nichts laufen würde. Das pharaonische Königtum setzt die kosmogonische Sonnenenergie in politi-

19. Im Sinne von *Balandier*, Le désordre.

sche Ordnung um. Daher kann von Selbstorganisation im strengen Sinne hier keine Rede sein. Und doch gibt es hier Unterschiede, die es zu berücksichtigen gilt, wenn man die Entwicklung verstehen will. Wir müssen unterscheiden zwischen einem allgemeinen Begriff von Weisheit, wie ihn insbesondere die *Lehre des Ptahhotep* repräsentiert, und der politischen Engführung, die dieser Begriff im Rahmen des Loyalismus des Mittleren Reichs erfährt. Nur für die letztere Richtung gilt uneingeschränkt der Satz, daß die Ma'at vom Staat abhängig ist und die ganze Weisheit darin besteht, sich dem Staat einzufügen und dem Willen des Königs gehorsam zu sein. Der Wille des Königs ist aber kein verborgener, sondern ein manifester Ordnungszusammenhang, und seine Befolgung ist nicht Sache besonderer Kompetenz oder »Weisheit«, sondern der richtigen Entscheidung. Das ist der Unterschied, auf den es ankommt. Dem allgemeinen Weisheitsbegriff ist der Gedanke der Entscheidung fremd. Worauf es ankommt, ist nicht so sehr Sache richtiger Entscheidung und entschlossener Persistenz auf dem eingeschlagenen Weg, sondern Sache einer bestimmten Sensibilität, die nicht durch Entscheidung und Gehorsam, sondern nur durch Erziehung und Verstehen zu erwerben ist. Zum konnektiven Verhalten gehört eine bestimmte Form »konnektiver Intelligenz«, ein sensus communis, der über den Nahhorizont der eigenen Wünsche und Zielsetzungen hinauszudenken und das Ganze im Blick zu behalten vermag. Man denkt dabei an Max Webers Begriff der Verantwortungsethik, die ja auch, im Gegensatz zur Gesinnungsethik, keine Sache der richtigen Entscheidung, als vielmehr einer vorausdenkenden Sensibilität für die Fernkonsequenzen des eigenen Handelns und insofern eine Sache konnektiver Intelligenz ist. Der Ägypter entwickelt freilich seinen Begriff von Weisheit bzw. Verantwortung, seiner allgemeinen zeitlichen Orientierung entsprechend, weniger an der Zukunft und der Fähigkeit vorausdenkender Folgenabschätzung, als vielmehr an der Vergangenheit und der Fähigkeit eingedenkender Verpflichtungstreue. Diese Art von Intelligenz erfordert in allererster Linie Selbstzurücknahme, ägyptisch »Schweigen« und »Untertauchen des Herzens«. Nur wer schweigt, vermag zu hören, und Hören, das verstehende sich Offenhalten für den Anderen, ist die Grundbedingung für dieses über sich hinausdenkende Eingestimmtbleiben in die Konnektivität der Gemeinschaft und des Sinns bzw. der »Gerechtigkeit«. Gerechtigkeit – ich übernehme diese Definition von Klaus Berger – besteht darin, dem anderen das Zusammenleben mit sich zu ermöglichen. Berger nennt das »Konvivenz«, und ich möchte diesen Begriff für die soziale Dimension der Konnektivität übernehmen.[20]

Die Begriffe Wille – Entscheidung – Gehorsam gehören offenbar zusammen. Sie bilden sich in der politischen Sphäre heraus und werden im Mittleren Reich in die Sphäre der Weisheit – der *ars bene vivendi* – und im Neuen Reich in die religiöse Sphäre, die Modellierung der Gott – Mensch – Beziehung übernommen. Damit

20. Ich beziehe mich hier auf Diskussionen im Rahmen eines gemeinsam mit K. Berger, B. Janowski und M. Welker im WS 93/94 durchgeführten Seminars zum Thema »Gerechtigkeit«.

ändert sich nun nicht nur die Struktur der normativen Konnektivität, die schon in der politischen Form des Mittleren Reichs die Züge eines persönlichen, Entscheidung fordernden Willens angenommen hat, sondern auch das Gott – Mensch – Verhältnis. Es verliert seinen natürlichen, immer schon vorgegebenen, unabänderlichen Charakter und wird eine Sache freier, auf Entscheidung beruhender Eingehbarkeit und Aufkündbarkeit. Der Mensch kann sich *Gott* ins Herz setzen aber auch etwas anderes, er kann auf Gottes Weg oder Wasser wandeln oder auch anderen Herren folgen. Die Gottesbeziehung hat sich personalisiert, sie wird jetzt nach dem Patron-Klient-Modell konzipiert, und die Treue und der Gehorsam, die der Patron vom Klient fordert, fordert die Gottheit jetzt vom Frommen. Zweitens hat sich auch die Normativität personalisiert, die Ptahhotep mit den »Gesetzen der Ma'at« umschrieben hatte.[21] Aus einer verborgenen, nur dem Weisen aufgrund langer Erfahrung und reicher Schriftkenntnis sich erschließenden Gesetzmäßigkeit ist nun ein Wille geworden. Die Konnektivität hat sich zum Willen Gottes verdichtet. Seinem Willen entströmt die Zeit, die alles verbindet, in der sich die Taten abspielen und in der sie zum Täter zurückkehren.

In dem Maße, wie die Konnektivität sich zu einem personalen Willen verdichtet, wandelt sich die Einsicht in die Zusammenhänge bzw. die »konnektive Intelligenz« zum Gehorsam und zur Unterwerfung unter den Willen Gottes. Der ägyptische Ausdruck für diese gehorsame Unterwerfung gegenüber Gottes Willen ist die Wendung »sich Gott ins Herz setzen«. Mit solcher »Gottesbeherzigung« ist die Einstimmung in bzw. die Unterwerfung unter Gottes Willen gemeint. Sie ist für diese Bewegung so typisch, daß man sie geradezu als Selbstbezeichnung nehmen und von der Persönlichen Frömmigkeit als von »Gottesbeherzigung« sprechen kann. Die Entstehung dieses ägyptischen Begriffs vermag sehr gut jenen Prozeß zu illustrieren, den H.H.Schmid als die »Anthropologisierung« der Weisheit bezeichnet und für ein Spezifikum der späteren israelitischen Entwicklung gehalten hatte. Schmid unterscheidet zwischen Handlung und Haltung. »Weisheit ist nicht mehr die Qualifikation der Einzeltat als Kosmos-Konstituierung, sondern Weisheit wird zur menschlichen Haltung. Früher konnte man nur weise handeln, jetzt kann bzw. soll man weise sein«.[22] Der Unterschied zwischen »Handeln« und »Sein« mutet etwas anachronistisch an, aber er bezieht sich auf genau das, was in der konkreten Ausdrucksweise der Ägypter mit dem Herzen gemeint ist. Weisheit wird von einer Sache klugen Handelns und Verhaltens, also eines Phänomens der Außenwelt, zu einer Sache des Herzens, d.h. innerer Tugenden als einem Phänomen der Innenwelt. Man kann diese Verschiebung von außen nach innen »Anthropologisierung« nennen, nämlich aus dem sozialen Raum der Konnektivität in den anthropologischen Bereich des inneren Wesens.

21. Ptahhotep 90 (pPrisse 6.5): »Bestraft wird, wer ihre (scil. der Ma'at) Gesetze mißachtet«, vgl. *Burkard,* TUAT III, 200.

22. *Schmid,* Weisheit, 72, vgl. auch *Keel,* Begriffspaare, 225-234.

IV. Die Geschichte des Herzens und die »Anthropologisierung der Weisheit«

Wir werden damit auf die ägyptische Geschichte des Herzens verwiesen, die in drei großen Stadien verläuft und als deren letztes Stadium das Ideal und Programm der Gottesbeherzigung als persönlicher Frömmigkeit auftritt.[23]

Das erste Stadium ist das Ideal des »königsgeleiteten Menschen«. Hier ist vom Herzen noch gar nicht die Rede. Dieses Stadium kennzeichnet das Menschenbild des alten Reichs. Der Mensch – d.h. der Beamte, denn von anderen Menschen fehlen uns schriftliche Zeugnisse – versteht sich als Werkzeug und ausführendes Organ des königlichen Willens. Das Herz des Königs denkt und plant für alle.

Das zweite Stadium ist das Ideal des »herzgeleiteten Menschen«. Es kennzeichnet das Menschenbild des Mittleren Reichs, in dessen biographischen Inschriften und literarischen Texten das Herz eine zentrale Rolle spielt. Die Beamten sagen von sich, daß es ihr Herz war, daß sie zum Dienst für den König angetrieben habe. Der Loyalismus, die »Königsreligion« des Mittleren Reichs, fordert den inneren Menschen:

Verehrt den König im Innern eures Leibes!
Verbrüdert euch seiner Majestät in euren Herzen!
Er ist Sia, der in den Herzen ist,
seine Augen, sie durchforschen jeden Leib.[24]

Das ist der Anfang der Loyalistischen Lehre. Der Beamte soll nicht nur Werkzeug, sondern dem König mit Herz und Hand ergeben sein. Auf den Charakter kommt es an, das moralische Profil, die inneren Tugenden.[25]

Ich war nicht trunken. Mein Herz war nicht vergeßlich.
Ich war nicht nachlässig in meinem Handeln.
Mein Herz war es, das meinen Rang erhöhte[26],
mein Charakter bewirkte, daß meine Spitzenstellung dauerte.
Ich vollbrachte alles, was ich tat, indem ich der Liebling meiner Herrin war,
und durch meine Aufmerksamkeit schuf ich Wohlstand.
Ich versorgte alle Dienste durch die eine Domäne verwaltet wird,
indem ich aufrichtete, was ich verfallen fand.
Man sagt doch: »es ist äußerst nutzbringend,
wenn ein Mann die Vortrefflichkeit seines Herzens für seine Herrin ausübt, damit sein Denkmal erhöht werde«.[27]

23. Vgl. hierzu ausführlicher *Assmann*, Geschichte des Herzens.
24. *Posener*, L'Enseignement Loyaliste, 58-63 § 2 (Text); 19f. Posener verweist auf Urk IV, 20: »Er (Re) möge geben, daß die ḥ3tj-Herzen ihm Anbetung spenden, und die jb-Herzen ihn preisen in den Leibern«.
25. Vgl. dazu *Lichtheim*, Autobiographies.
26. Zu dieser formelhaften Wendung vgl. *Janssen*, Autobiografie, 195; Leiden V 4 = *Sethe*, Lesestücke, 72.15; *Hermann*, Stelen, 23*, 53*, 57*.
27. CG 20543, aus Dendera, vgl. *Schenkel*, Memphis-Herakleopolis-Theben, 114; *Lichtheim*, Autobiographies, 43f.

Auf diesem Menschenbild baut die Idee vom Totengericht auf. Die zentrale Szene zeigt die Waage, auf der das Herz gegen eine Figur der Maat abgewogen wird. Worauf es ankommt, um in dieser Welt voranzukommen und im Totengericht auf der Schwelle zur anderen Welt zu bestehen, ist die Maat-Konformität des Herzens. Das »Herz voll Ma'at« tritt der Tote dem Richter gegenüber:

Ich bin zu dir gekommen, indem ich dich und dein Wesen kenne
und deine Gestalt (*jrw*) der Unterwelt verehre,
wie du sitzt, die Ma'at dir gegenüber,
und die Herzen richtest auf der Waage,
während ich vor dir stehe, mein Herz voll Ma'at,
keine Lüge in meinem Sinn.[28]

»Sein Herz wurde als gerecht befunden auf der Großen Waage« sagt Horus als Wägemeister, wenn die Prüfung bestanden wurde.[29] Es geht um die Prüfung des *Herzens*. Das Herz ist jenes Sozial-Selbst, das der Mensch für sein Individual-Selbst einzutauschen hat und das den Ort darstellt, in den sich die Gesellschaft mit ihren Normen »konnektiven«, gemeinschaftsfördernden Verhaltens einschreibt. Das ist die Lehre des Mittleren Reichs.

Das dritte Stadium ist das Ideal des gottgeleiteten Herzens. Das ist das Herz, in das sich nicht die Gesellschaft mit den Normen der Ma'at eingeschrieben, sondern das den Gott, d.h. seinen lenkenden Willen, in sich aufgenommen hat. Ein früher Text aus dem Neuen Reich, der noch ganz in der Tradition der älteren Lehre vom herzgeleiteten Menschen steht, läßt schon etwas von dieser neuen Konzeption anklingen:

Mein Herz war es, das mich dazu antrieb,
(meine Pflicht) zu tun entsprechend seiner Anleitung.
Es ist für mich ein ausgezeichnetes Zeugnis,
seine Anweisungen habe ich nicht verletzt,
denn ich fürchtete, seine Anleitung zu übertreten
und gedieh deswegen sehr.
Trefflich erging es mir wegen seiner Eingebungen für mein Handeln,
tadelsfrei war ich durch seine Führung.
[...] sagen die Menschen,
ein Gottesspruch ist es (= das Herz) in jedem Körper.
Selig der, den es auf den richtigen Weg des Handelns geführt hat![30]

Hier weiß man noch nicht wer spricht, das Herz oder Gott durch das Herz. In späteren Texten, besonders in der Lehre des Amenemope aus der späteren Ramessidenzeit, wird das dann eindeutig zum Ausdruck gebracht.

28. Stele London BM 142, Ramesside Inscriptions III, 218f.
29. pBM 10470 col. 4, vgl. *Assmann*, Ma'at, 149.
30. Urk IV 974.

Mache dich schwer in deinem Herzen, festige dein Herz,
steuere nicht mit deiner Zunge.
(Zwar) ist die Zunge des Menschen das Steuerruder des Schiffes,
(aber) der Allherr ist sein Pilot.[31]

Aber schon in der frühen 18. Dynastie, in der Zeit Thutmosis' III., begegnet die Formel der Gottesbeherzigung im prägnanten Sinne:

Vater und Mutter für den, der ihn in sein Herz gibt,
der sich abkehrt von dem, der an seiner Stadt achtlos vorübergeht
Nicht kann in die Irre gehen, den er führt.[32]

In einem Gebetsostrakon aus der Zeit Amenophis' II. lesen wir:

Ich habe dich in mein Herz gegeben, weil du stark bist,
... (du) Beschützer (*nḫw),*
siehe: ich habe keine Angst (*snḏ*) mehr.[33]

Ein anderer Text, der schon der 19. Dynastie angehört, verbindet die Wendungen der Gottesbeherzigung (»sich Gott ins Herz setzen«) und der Gottesloyalität (»auf Gottes Wasser handeln«) mit einer jener typischen Seligpreisungen, die hier explizit um einen Weheruf ergänzt wird.

Ein Opfergebet an Sobek von Schedet,
Horus zu Gast in Schedet,
den Sohn der Isis, süß an Beliebtheit,
Osiris den Herrscher inmitten des Fayum.

Ich will Lob spenden deinem schönen Angesicht,
und deinen Ka zufriedenstellen Tag für Tag,
denn ich habe mich auf dein Wasser gesetzt
und mein Herz mit dir erfüllt.

Du bist ein Gott, zu dem man rufen kann,
freundlichen Herzens gegenüber den Menschen.
Wie freut sich, wer dich in sein Herz gesetzt hat!
Wehe dem der dich angreift!
Weil dein Zorn so gewaltig ist,
weil deine Pläne so wirkungsvoll sind,
weil deine Gnade so schnell ist.[34]

31. Amenemope XX.3-6, nach *Grumach*, Untersuchungen, 124-128.
32. ÄHG 75.23-24 = STG Nr.165, TT 164.
33. oKairo 12217 rto., RdE 27, 206/9.
34. Würfelhocker des Ramose, Kunsthandel, nach *Herbin*, Histoire du Fayum de la xviiie à la xxxe dynastie, 187 doc. 189. Ich verdanke die Kenntnis dieses Textes Pascal Vernus.

Die moralische Antithese von Gut und Böse konkretisiert sich im Rahmen der Weisheit als der Weise vs. der Tor, im Rahmen des Loyalismus als der Königstreue vs. der Rebell, und im Rahmen der Frömmigkeit als der Gottesfürchtige, der sich Gott »ins Herz gesetzt hat« vs. der Ignorant, der Gott »angreift«. Es gibt aber auch Texte, die diese Antithese auf das Begriffspaar des »Schweigenden« und des »Heißen« bringen. Die beiden entscheidenden Texte sind das Gebet an Thot im Pap. Sallier I, 8,2-7 und das 4. Kapitel des Amenemope.

Gebet an Thot:

O Thoth, du süßer Brunnen
für einen durstenden Mann in der Wüste!
Er ist verschlossen für den, der seine Rede findet,
er ist geöffnet für den Schweigenden.
Kommt der Schweigende, findet er den Brunnen,
kommt der Heiße, bist du [verborgen].[35]

Amenemope:

Der Heiße im Haus des Gottes,
er ist wie ein Baum, der im Tempelgarten wächst.
Einen kurzen Augenblick sprossen seine Triebe,
sein Ende wird in dem Beet gefunden.
Er wird weit weg geschwemmt von seinem Platz,
die Flamme ist sein Begräbnis.

Der wahre Schweigende, der sich abseits hält,
er ist wie ein Baum, der im Beglänzten (Feld) wächst.
Er prangt und verdoppelt seine Früchte,
er ist im Angesicht seines Herrn.
Seine Früchte sind süß, sein Schatten ist angenehm,
sein Ende ist als Denkmal.[36]

V. Der Fall des Zimut-Kiki: Gott als Patron des Frommen

Ich möchte anstelle zahlloser weiterer Stellen einen einzigen Text in größeren Ausschnitten zu Wort kommen lassen, der die für die Ramessidenzeit typische Verbindung von Weisheit und Frömmigkeit besonders deutlich zum Ausdruck bringt:

Es war einmal ein Mann aus dem südlichen Heliopolis,
ein wahrer Schreiber in Theben;
Zimut war sein Name von seiner Mutter her,
genannt Kiki, gerechtfertigt.

35. Vgl. *Fecht*, Zeugnisse, 75.
36. Übersetzung nach *Shirun-Grumach*, Amenope, 230, vgl. *Grumach / Anthes,* Archäologie, 9-18; *Posener,* Le chapitre, 129-135; *Israeli*, Amenemope, 464-484.

Den hatte aber sein Gott unterwiesen
und ihn verständig gemacht in seiner Lehre,
er hat ihn auf den Weg des Lebens gesetzt[37]
um seine Glieder zu bewahren.
Der Gott hatte ihn schon als Kind erkannt.
Nahrung und Kostbarkeiten wurden ihm zugewiesen.

Da dachte er nun über sich nach,
daß er für sich einen Patron fände;
und er fand Mut an der Spitze der Götter,
Schicksal und Gelingen in ihrer Hand,
Lebenszeit und Lufthauch stehen ihr zu Gebote.
Alles, was sich ereignet, geschieht auf ihren Befehl.

Er sagte: ich will ihr mein Vermögen und alle meine Einkünfte geben,
denn ich erkenne ihre Macht mit meinen Augen,
ihre einzigartige Wirksamkeit,
Sie hat mir die Angst verschwinden lassen
und mich beschützt im Moment der Not.
Sie ist gekommen, Nordwind ihr voraus,
da ich sie rief bei ihrem Namen.

Ich bin ein Schwacher ihres Ortes,
ein Armer und ein Pilger ihrer Stadt;
Ich habe über meinen Besitz verfügt zugunsten ihrer Macht,
damit ich dafür den Lebensodem eintausche.
Kein Einziger meines Hauses soll daran Anteil haben,
sondern ihrem Ka soll es in Frieden gehören.

(...)
Ich habe mir keinen Schützer unter den Menschen genommen,
Ich habe mir keinen [Patron] unter den Großen (gesucht).
Kein Sohn von mir ist es, den ich gefunden habe,
um [mir] das Begräbnis zu [veranstalten].
Das Begräbnis liegt in deiner Hand allein.
Du bist auch die Geburtsgöttin, die für mich sorgt
mit einer untadeligen Mumie, wenn es ans Sterben geht.

(...)
Ich freue mich über deine Stärke,
weil du soviel größer bist als jeder andere Gott.
Mein Herz ist erfüllt mit meiner Herrin
und ich fürchte mich vor keinem Menschen.
Ich verbringe die Nacht ruhig schlafend,
denn ich habe einen Schützer.

Wer sich Mut zum Schützer macht,
den kann kein Gott angreifen;
der steht in der Gunst des Königs seiner Zeit,
bis er die Ehrwürdigkeit erlangt.

37. »Weg des Lebens« ist eine gängige Metapher für Glück oder Gelingen als das Ziel der weisheitlichen Unterweisung, s. dazu *Devauchelle*, La voi, 91-122.

Wer sich Mut zum Schützer macht,
den befällt kein Übel;
der ist alle Tage wohlbehütet,
bis er sich der Nekropole vereint.

Wer sich Mut zum Schützer macht,
wie schön ist seine Lebenszeit!
Die Gunst des Königs durchdringt seine Glieder
dem, der sie in sein Herz gegeben hat.

Wer sich Mut zum Schützer macht,
der kommt schon als Gelobter aus dem Mutterleib;
dem ist Gutes bestimmt auf dem Geburtsziegel,
der wird ein Grabherr sein.

Wer sich Mut zum Schützer macht,
wohl dem, der sich nach ihr sehnt!
Kein Gott wird ihn niederwerfen
als einen, der den Tod nicht kennt.[38]

Mit seinem Schritt einer Vermögensüberschreibung ist Kiki zum »Klienten« der Göttin Mut geworden. Daß ein solcher Schritt für den Ägypter der Ramessidenzeit im Bereich des Möglichen lag, zeigt – ganz unabhängig von der Frage, wie viele ihn tatsächlich vollzogen haben – daß die Rede von der Gottheit als Patron, als Fluchtburg der Bedrängten, nicht als Metaphorik verstanden werden darf. Wir haben es hier mit einem realen Modell und einer existierenden Institution der Gott-Mensch-Beziehung zu tun. Man konnte sich durch Umbuchung seines Vermögens in das Patronat einer Gottheit einkaufen und zu ihrem Klienten werden.[39] Es handelt sich hier ebensowenig um eine Metapher wie etwa in der israelitischen Bundestheologie. Dort findet etwas genau entsprechendes auf der politischen Ebene und im Modell des Vertrages statt. Nicht einzelne, sondern ein ganzes Volk institutionalisiert seine Beziehung zu einem Gott im Modell und in der Form des politischen Vertrages, der hier ebensowenig wie in Ägypten das Patronat eine blosse Metapher ist. Das Modell des Bundes wird mit vielen Metaphern – der Ehe, der Sohnschaft usw. – umschrieben, ebenso wie in Ägypten das Modell des Patronats mit den Metaphern der Vaterschaft an den Waisen, Gattenschaft an den Witwen, Fluchtburg des Bedrängten, Hirte, Steuerruder usw. Das ändert aber nichts an der unmetaphorischen Realität der Institution. Der Beter, der Gott »Vater und Mutter«

38. Ich muß aus Platzgründen darauf verzichten, den Text in extenso hierherzusetzen, der gleichwohl in jedem Vers für die hier dargestellten Sachverhalte einschlägig ist und dessen Lektüre ich dem interessierten Leser nur dringend ans Herz legen kann. Meine Übersetzung in TUAT II Lfg. 6, Lieder und Gebete II, Nr.20, 879-82 ist gegenüber der älteren in ÄHG (Nr. 173) vorzuziehen. Der Text wurde erstmals veröffentlicht von *A. Q. Muhammed*, ASAE 59, 1966, Tf. 47-51 und übersetzt von *Wilson*, Theban Tomb. Wichtig ist der Aufsatz von *Vernus*, Littérature.
39. Vgl. *Thompson*, Self-dedications.

nennt, hat natürlich leibliche Eltern in der Menschenwelt und kündigt auch mit der Anerkenntnis göttlicher Elternschaft die Beziehung zu ihnen nicht auf. Wenn er aber Gott als seinen Patron und Schutzherrn preist und hinzusetzt »ich habe mir keinen Patron unter den Menschen gesucht«, dann darf man davon ausgehen, daß hier wirklich die soziale zugunsten der religiösen Patronatsbeziehung aufgekündigt wird. Das Vertrauen, das der Fromme im wörtlichsten Sinne in die Gottheit »investiert«, wird den Menschen entzogen. Frömmigkeit bedeutet nicht eine Ausweitung, sondern eine Ersetzung der herkömmlichen Ma'at. An die Stelle der Ma'at tritt der Wille Gottes. An diesem Text läßt sich ziemlich deutlich sehen, auf welcher Art von Entscheidung – wofür und wogegen – die Frömmigkeit beruht. Es handelt sich nicht um die Entscheidung für die Göttin Mut im Gegensatz zu dem Gott Amun oder anderen Göttern. Sondern es geht vollkommen eindeutig darum, sich einen Patron nicht unter den Menschen, sondern unter den Göttern zu suchen, und nicht den eigenen Sohn und sonstige Angehörige zu Erben einzusetzen und mit dem Totendienst zu beauftragen, sondern die Göttin Mut und ihre Priesterschaft. Das heißt, daß sich im Horizont der Persönlichen Frömmigkeit zumindest ansatzweise zwei Sphären der Konnektivität herausbilden, und zwar die eine auf Kosten der anderen. Indem der Mensch zum Klienten Gottes wird, verblaßt sein Interesse an menschlichen Patronen. Die sozialen Bindungen werden relativiert. Sie verlieren ihren religiösen, normativen Charakter. Wer sich in die Hand Gottes setzt, kann dem menschlichen Treiben mit Gelassenheit zusehen. So erklärt sich die unverkennbar quietistische Stimmung, die die Lehre des Amenemope durchzieht.[40]

Die Religion stiftet eine neue Form und Dimension der Konnektivität. Die Gott-Mensch-Beziehung wird hier zu einem sozialen Band, das den einzelnen ebenso »konstellativ« einbindet und ihn dadurch zur Person macht, wie es die Weisheit des Mittleren Reichs von der sozialen Einbindung des einzelnen mithilfe seines hörenden und erinnerungsfähigen Herzens lehrte. Genau dieses Band ist gemeint, wenn Menschen des Neuen Reichs sagen, sie hätten sich Gott »ins Herz gesetzt«. Erfahrungen radikaler Vereinsamung, wie sie im *Gespräch des Lebensmüden mit seinem Ba*[41] verarbeitet werden, sind in einer um diese Dimension göttlicher Konnektivität erweiterten Welt nicht mehr möglich. Wenn irgendwo, dann trifft hier A.N.Whiteheads berühmte Definition der Religion den Punkt: »Religion is what the individual does with his own solitariness«.[42]

40. Vgl. zu diesem Text *Grumach*, Untersuchungen.
41. Pap. Berlin 3024; Übersetzung: *Lichtheim*, Ancient Egyptian Literature Bd. I. Auszüge bei *Hornung*, Gesänge vom Nil, 113ff.
42. *Whitehead*, Making of Religion, 6.

Assmann, A., Nietzsche versus Ritschl: zwei Theorien implitziter Axiome, in: *R. Bernhardt / W. Huber / Th. Sundermeier* (Hg.), Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns, München 1990

Assmann, Jan, Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten (AHAW 1975/1), Heidelberg 1975

– Ägyptische Hymnen und Gebete (= ÄHG), Zürich / München 1975

– Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit, in: *E. Hornung / O. Keel* (Hg.), Studien zu altägyptischen Lebenslehren (OBO 28), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1979, 12-72

– Die ›Loyalistische Lehre‹ Echnatons, SAK 8 (1980) 1-30

– Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990

– in: *O. Kaiser* (Hg.), TUAT II, Lfg. 6, Lieder und Gebete II (= TUAT II/6), Gütersloh 1991

– Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel (Schriften der C. F. von Siemens-Stiftung), München 1992

– Die Geschichte des Herzens im alten Ägypten, in: *ders.* (Hg.), Die Erfindung des inneren Menschen, Gütersloh 1993, 81-112, oder: Individuum und Person. Zur Geschichte des Herzens im Alten Ägypten, in: *G. Boehm / E. Rudolph* (Hg.), Individuum. Probleme der Individualität in Kunst, Philosophie und Wissenschaft, Stuttgart 1994, 185-220

Balandier, G., Le désordre. Éloge du mouvement, Paris 1988

Brunner, H., Der freie Wille Gottes (1963), in: *ders.*, Das hörende Herz. Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens (OBO 80), Freiburg, Schweiz / Göttingen 1988, 85-102

– Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben, Zürich 1988

Burkard, G., in: *O. Kaiser* (Hg.), TUAT III/2: Weisheitstexte II, Gütersloh 1991, 195-221

Devauchelle, D., La voi de vie dans l´Ègypte ancienne, in: Sagesses de l´Orient ancien et chrétien. La voi de vie et la conduite spirituelle chez les peuples et dans les littératures de l´orient chrétien, Paris 1993, 91-122

Fecht, G., Literarische Zeugnisse zur »Persönlichen Frömmigkeit« in Ägypten, Heidelberg 1965

Grumach, I. / Anthes, R., in: *A. Kuschke / E. Kutsch* (Hg.), Archäologie und Altes Testament (FS K. Galling), Tübingen 1970, 9-18

– Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenope (MÄS 23), München 1972

Herbin, F.R., Histoire du Fayum de la XVIIIe à la XXXe dynastie (thèse du IIIe cycle Sorbonne), Paris 1980

Hermann, A., Die Stelen der thebanischen Felsgräber der 18. Dynastie, Glückstadt 1940

Hornung, E., Gesänge vom Nil, Zürich 1990

Israeli, Sh., Chapter Four of the Wisdom Book of Amenemope, in: Studies in Egyptology (FS M. Lichtheim), Vol. I, Jerusalem 1990, 464-484

Janssen, J.M., De traditioneele Egyptische autobiografie voor het Nieuve Rijk, Leiden 1946

Keel, O., Eine Diskussion um die Bedeutung polarer Begriffspaare in den Lebenslehren, in: *E. Hornung / ders.*, Studien zu altägyptischen Lebenslehren (OBO 28), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1979, 225-234

Kitchen, K.A. (ed.), Ramesside Inscriptions III, Oxford 1980

Lichtheim, M., Ancient Egyptian Literature Bd. I, Berkeley 1973

– Ancient Egyptian Autobiographies Chiefly of the Middle Kingdom. A Study and Anthology (OBO 84), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1988

Posener, G., L´Enseignement Loyaliste. Sagesse Égyptienne du Moyen Empire, Genève 1976

– La piété personelle avant l´âge amarnien, RdE 27 (1975) 195-210

– Le chapitre IV d´Aménémopé, ZÄS 99 (1973) 129-135

Ritschl, D., Implizite Axiome, in: *R. Bernhard / W. Huber / Th. Sundermeier* (Hg.), Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns, München 1990

Sandman, M., Texts from the Time of Akhenaten (Bibl.Aeg. VIII), Brüssel 1938

Schenkel, W., Nie kam ein Mißgeschick über mich, ZÄS 91 (1964) 137-138
– Memphis-Herakopolis-Theben – die epigraphischen Zeugnisse der 7.-11. Dynastie Ägyptens (ÄA 12), Wiesbaden 1965
Schmid, H.H., Wesen und Geschichte der Weisheit (BZAW 101), Berlin / New York 1966
Sethe, K., Lesestücke zum Gebrauch im akademischen Unterricht, Darmstadt ³1959
Shirun-Grumach, I., Die Lehre des Amenope, in: *O. Kaiser* (Hg.), TUAT III/2: Weisheitstexte II, Gütersloh 1991, 222-250
Spaink, K., Krankheit als Schuld, Reinbek 1994
Sir Thompson, H., Two Demotic Self-didactions, JEA 26 (1940) 68-78
Vernus, P., Littérature et autobiographie. Les inscriptions de *S3-Mwt* surnommé *kyky*, RdE 30 (1978) 115-146
Whitehead, A.N., The Making of Religion, Cambridge/MA 1927
Wilson, J.A., The Thebean Tomb (No. 409) of SI-MUT called KIKI, JNES 29 (1970) 187-192